

KAREL ARNAUT

LES « HOMMES DE TERRAIN »

**GEORGES NIANGORAN-BOUAH ET LE MONDE UNIVERSITAIRE
DE L'AUTOCHTONIE EN CÔTE D'IVOIRE**

LA VIE ET L'ŒUVRE DE GEORGES NIANGORAN-BOUAH (1935-2002) SONT INSCRITES DANS L'HISTOIRE POSTCOLONIALE DE L'AUTOCHTONIE EN CÔTE D'IVOIRE. PRÉSENTÉ COMME UN « HOMME DE TERRAIN », IL INCARNE UNE GÉNÉRATION DE SCIENTIFIQUES IVOIRIENS QUI ONT ANCRÉ LEURS EFFORTS D'AFRICANISATION DE LA VIE ACADÉMIQUE AUSSI BIEN QUE LEURS PROJETS POLITIQUES ANTI-NÉOCOLONIALISTES (ET ANTI-HOUPHOUËTISTES) DANS UNE DOUBLE DÉMARCHE D'« ENTRÉE EN CLANDESTINITÉ » DANS L'ACTIVISME POLITIQUE ET DE « RETOUR À L'INDIGÈNE » (OU DE « DESCENTE SUR LE TERRAIN ») AFIN DE RETROUVER ET REVALORISER L'HÉRITAGE NATIONAL CULTUREL. TOUT EN OBSERVANT LA NATURE EXCLUSIVISTE DE L'AUTOCHTONIE, CET ARTICLE PROPOSE UNE ANALYSE ALTERNATIVE DU NATIVISME EN TERMES D'ÉCONOMIE MORALE D'ÉCHELLE.

Si cet article traite de la dimension académique de l'autochtonie en Côte d'Ivoire, c'est parce que l'implication des universitaires, en tant que tels, dans la formulation et la propagation de l'autochtonie, particulièrement en Côte d'Ivoire, a été amplement négligée. Certes, la littérature récente sur l'autochtonie en Côte d'Ivoire évoque le rôle des universitaires jeunes ou confirmés, des étudiants et des professeurs, mais sans vraiment prendre en compte leurs qualités d'universitaires ou de scientifiques. Ainsi les analyses sur la rhétorique de l'autochtonie d'avant 2000 n'ont pas omis le soutien précieux dont le président Henri Konan Bédié (1993-2000) a bénéficié de la part d'intellectuels d'envergure qui ont formulé le concept (ou, plus exactement, le projet multiplexe) d'*ivoirité*¹. Ces intellectuels sont souvent présentés comme des « idéologues » qui, au mieux, ont instrumentalisé leur expertise et, au pire, ont abusé de leur statut scientifique pour donner de la respectabilité à une notion particulièrement dangereuse qui a servi à camoufler un nationalisme de la pire espèce².

Ce qui est dit à propos des professeurs de Bédié vaut *a fortiori* pour les étudiants de Gbagbo qui, par milliers, parfois sous la bannière de la Fédération estudiantine et scolaire de Côte d'Ivoire (Fesci), le syndicat des étudiants, ont joué un rôle central dans la propagation de l'ultranationalisme dans les rues d'Abidjan et dans la sphère publique ivoirienne du début des années 2000, d'abord sous le général Robert Guéï, puis sous le président Laurent Gbagbo³. Leur identité d'étudiant est elle aussi contournée par les analystes. Dans un récent rapport de Human Rights Watch, ils sont présentés comme les « stagiaires » des partis politiques ou comme les complices violents de la répression ou des exactions⁴. Yacouba Konaté, philosophe et professeur à l'université de Cocody, qualifie ainsi les syndicalistes étudiants d'« enfants de la balle », en combinant l'image d'enfants jouant (au football) à celle de voyous dangereux (tirant des balles), la quête éducative n'étant plus guère au centre de leurs préoccupations⁵.

Cet article se concentre moins sur les étudiants que sur leurs professeurs, guides et mentors. Il s'inscrit dans une réflexion plus large qui fait du monde universitaire un des *loci* privilégiés du discours et de l'action sur l'autochtonie ivoirienne depuis l'indépendance⁶. Il ne s'agit pas d'une hypothèse nouvelle – elle était déjà au cœur d'un texte célèbre et controversé d'Achille Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi⁷ ». Mais en dehors du

1. F. Akindès, *The Roots of the Military-Political Crises in Côte d'Ivoire*, Uppsala, Nordic Africa Institute, 2004, p. 26-27.

2. J.-P. Dozon, « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique africaine*, n° 78, juin 2000, p. 45-62; T. Bassett, « Dangerous pursuits: hunter associations (Donzo Ton) and national politics in Côte d'Ivoire », *Africa*, vol. 73, n° 1, 2003, p. 1-30; R. Lemarchand, « The venomous flowers of Ivoirité », *West Africa Research Association Newsletter*, 2003, p. 21-22.

3. K. Arnaut, « Re-generating the nation: youth, revolution and the politics of history in Côte d'Ivoire », in J. Abbink et I. van Kessel (dir.), *Vanguard or Vandals: Youth, Politics and Conflict in Africa*, Leiden, Brill, 2004, p. 110-142; R. Banégas, « Côte d'Ivoire: les jeunes "se lèvent en hommes" ». Anticolonialisme et ultranationalisme chez les Jeunes patriotes d'Abidjan », *Les Études du Ceri*, n° 137, 2007.

4. Human Rights Watch, « "The Best School". Student Violence, Impunity, and the Crisis in Côte d'Ivoire », Rapport HRW, 20 mai 2008.

5. Y. Konaté, « Les enfants de la balle. De la Fesci aux mouvements de patriotes », *Politique africaine*, n° 89, mars 2003, p. 49-70. Voir aussi K. Arnaut, *Performing Displacements and Rephrasing Attachments: Ethnographic Explorations of Mobility in art, Ritual, Media, and Politics*, thèse de doctorat, université de Gand, 2004, chap. 4.

6. Même s'il est clair que l'expérience coloniale autant que les relations sociales et politiques précoloniales à long terme sont constitutives de la manière dont l'autochtonie s'est développée en Côte d'Ivoire, cet article se concentre sur l'ère postindépendance. Pour la période coloniale, voir K. Arnaut, *Performing Displacements...*, op. cit.; pour la période précoloniale, voir J.-P. Chauveau et P. Richards, *Land, Agricultural Change and Conflict in West Africa. Regional Issues from Sierra Leone, Liberia and Côte d'Ivoire: Historical Overview*, Paris, Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest, 2007.

7. A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n° 77, mars 2000, p. 16-43.

fait que Mbembe traite de « l'Afrique » tandis que cet article se concentre sur la Côte d'Ivoire, la principale différence est d'ordre méthodologique. Le texte de Mbembe a les atours d'une histoire des idées basée sur une lecture formaliste ou épistémologique d'un corpus de textes. Le présent article penche plutôt vers une approche anthropologique, explorant les bases sociales et phénoménologiques de l'autochtonie. Sur ce point, je suis le conseil de Boyer et Lomnitz :

« L'anthropologie des intellectuels au sein du nationalisme [devrait] dépasser l'écran de fumée de la culture publique et des mouvements sociaux pour se plonger dans la riche complexité sociale de la culture intellectuelle qui contribue tant au travail épistémique et sémiotique associé aux formes et aux processus culturels du nationalisme⁸. »

Afin de saisir la « complexité sociale » autant que le « travail épistémique et sémiotique », cet article recourt au concept de « monde universitaire », qui fait référence à la communauté académique en tant que confluence des trajectoires personnelles et professionnelles des universitaires, en accordant une attention particulière à la constitution et aux caractéristiques spatiales : l'infrastructure de l'éducation universitaire, les sites et les lieux de travail des instituts de recherche et des activités para-universitaires, et la manière dont ces lieux sont reliés à d'autres espaces proches ou lointains et à différents niveaux d'échelles. C'est dans le monde universitaire ivoirien que le nativisme est censé s'être développé dans la configuration particulièrement vigoureuse que Richard Banégas, suivant Mbembe, a décrite avec exactitude comme étant la « fusion entre les registres de la révolution anticoloniale et de l'autochtonie⁹ ». J'ai formulé ailleurs une thèse similaire disant que « l'anti-impérialisme » et « le culturalisme nationaliste » sont les deux principaux registres historiques de l'autochtonie contemporaine en Côte d'Ivoire¹⁰. Cet article tente de dessiner une image moins dyadique et plus dynamique de l'intérêt des universitaires pour l'affirmation nationale et africaine.

Afin d'identifier ce qui relie et ce qui distingue les « anti-impérialistes » des « culturalistes », ils sont rassemblés sous la même étiquette d'« hommes de terrain ». Le principal acteur de cette reconstruction historique est l'éminent anthropologue ivoirien Georges Niangoran-Bouah (1935-2002). La notion d'« homme de terrain » fait ici référence aux liens avec ou à l'orientation vers « le bas », défini en tant que zone du peuple ou du populaire, des autochtones ou des indigènes opposés aux élites, au (néo)colonial et à l'hégémonie occidentale. Mais cette orientation vers la racine ne dit pas tout des projets des universitaires autochtonistes. Ainsi dans une seconde partie, on verra comment les culturalistes cherchent à transcender le local et le national et à atteindre une reconnaissance plus « universelle ». En conclusion, cet article recommande de

réviser l'analyse de la montée de l'autochtonie en Afrique et en Côte d'Ivoire et élabore une analyse alternative du nativisme en termes d'« économie morale d'échelle ».

**LE MONDE UNIVERSITAIRE D'OPPOSITION DANS
LA CÔTE D'IVOIRE INDÉPENDANTE : UNE TOPOGRAPHIE**

L'anthropologue Georges Niangoran-Bouah est décédé en 2002 à l'âge de 67 ans après avoir enseigné à l'université nationale de Côte d'Ivoire à Abidjan pendant près de trente ans. Niangoran-Bouah avait atteint sa maturité universitaire en France. Étudiant à l'École pratique des hautes études à Paris à la fin des années 1950, il avait obtenu un doctorat en 1961 et un doctorat d'État à l'université Paris X-Nanterre en 1972¹¹. S'il a travaillé et publié sur de nombreux sujets, Niangoran-Bouah doit sa renommée à la « drummologie », la « science du tambour » qu'il a fondée à la fin des années 1970 et qui est depuis lors enseignée à l'université d'Abidjan¹². Formulée dans ses propres néologismes, la drummologie vise à enregistrer et à enseigner les « drummo-phonies » (la langue des tambours) afin de les transcrire en « drummographies » qui sont ensuite interprétées et analysées à l'aide de la drummologie adéquate¹³. Selon son concepteur, il s'agit d'accéder aux textes des tambours parlants qui contiennent les pensées des « peuples précoloniaux » et ainsi de combler « le vide documentaire de l'histoire précoloniale de notre pays » et de corriger la distorsion de la voix autochtone par les critiques étrangers¹⁴.

8. D. Boyer et C. Lomnitz, « Intellectuals and nationalism : anthropological engagements », *Annual Review of Anthropology*, n° 34, 2005, p. 114.

9. R. Banégas, « Côte d'Ivoire : patriotism, ethnonationalism and other African modes of self-writing », *African Affairs*, vol. 105, n° 421, 2006, p. 551.

10. K. Arnaut, *Performing Displacements...*, *op. cit.*

11. Voir Niangoran-Bouah le grand, 1935-2002, vu par ses contemporains, Abidjan, GNB ; C.-H. Perrot, « Georges Niangoran-Bouah », *Cahiers d'études africaines*, vol. 42, n° 4, 2002, p. 627-631 ; V. Duchesne, « Georges Niangoran Bouah (1935-2002) », *Journal des Africanistes*, vol. 72, n° 1, 2002, p. 268.

12. G. Niangoran-Bouah, *Introduction à la drummologie*, Abidjan, Université nationale de Côte d'Ivoire, 1981 ; G. Niangoran-Bouah, *La drummologie*, <<http://perso.wanadoo.fr/herve.baudet/nouvelle1.htm>>, 12 septembre 2003 ; entretien avec Kouamé N'Guessan, Abidjan, 16 août 2005 (tous les extraits d'entretiens publiés dans cet article le sont avec le consentement des personnes interrogées).

13. G. Niangoran-Bouah, *Introduction à la drummologie*, *op. cit.*, p. 33.

14. *Ibid.*, p. 21, 191. De la même manière, voir « Problèmes de la recherche en milieu de tradition orale », *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F (Ethnosociologie), n° 6, 1977, p. 55. Niangoran-Bouah argue que les poids d'or constituent le « musée » et la « bibliothèque » des « vérités des Akan ».

La drummologie est sans doute plus connue en raison de la controverse qui l'a entourée en 1980. Le « débat sur la drummologie » a en effet été capital pour plusieurs raisons¹⁵. Il a attiré de nombreux intellectuels ivoiriens d'envergure de la jeune et de la moins jeune génération qui ont formulé en termes très clairs et parfois sans nuance des opinions à la mode sur la décolonisation du milieu académique, de la méthode scientifique et de l'anthropologie. En dépit de la rudesse et de la sophistication de ce débat, il a reçu une couverture exceptionnelle dans les médias populaires. L'historien Christophe Wondji a ainsi remarqué que « la presse a porté au grand jour de manière inhabituelle les querelles scientifiques des universitaires¹⁶ ». Aux côtés d'autres intellectuels anti-impérialistes tels que Zadi Zaourou, et de la jeune génération d'Abdou Touré, Laurent Gbagbo et Simone Ehivet, Wondji a reproché à Niangoran-Bouah son manque de solidité théorique et de finesse idéologique. Même si la sévérité du verdict révélait en quelque sorte une certaine cassure – que nous allons à présent examiner – il ne faut pas oublier pour autant que le père fondateur de la drummologie et ses adversaires partageaient des racines communes notamment grâce à leurs activités anti-Houphouëtistes et anticoloniales dès la fin des années 1950.

Pendant son séjour à Paris, Niangoran-Bouah avait été en contact avec le syndicat des étudiants de gauche, l'Association des élèves et étudiants de la Côte d'Ivoire en France (AEECIF) dirigée à l'époque par le philosophe-anthropologue Harris Memel-Fotê¹⁷. Ce lien ainsi que sa visite à Moscou et sa fréquentation de l'anthropologue marxiste français Emmanuel Terray indiquaient des penchants marxistes. En dépit de l'atmosphère anticomuniste qui régnait en Côte d'Ivoire sous Houphouët-Boigny au milieu des années 1960, tant Niangoran-Bouah que Memel-Fotê ont été recrutés à l'université d'Abidjan et ont été parmi les premiers scientifiques africains de l'Institut d'ethnosociologie (IES), l'institut d'anthropologie que le même Terray avait aidé à créer en 1967. Dans le courant des années 1970, ils ont été les plus éminents anthropologues du pays et le sont restés, même après leur mort¹⁸.

Commentant la position idéologique de Niangoran-Bouah, Barthélémy Kotchy, qui appartient à la même génération et qui est un ancien collègue puisqu'il a enseigné au département de Littérature moderne, distingue le nationalisme anticolonial de Niangoran-Bouah du marxisme : « Il luttait contre le colonialisme, c'est vrai mais Niangoran-Bouah n'est pas marxiste. Je ne sais même pas... il n'est même pas socialiste, il a des idées progressistes contre la colonisation¹⁹. » Il y a bien sûr un lien entre cette prise de position anticoloniale à la fin des années 1960 et la mise en cause du régime néocolonial, comme le note Memel-Fotê qui se souvient que « pour prolonger sa survie, la fraction néocolonialiste de la coopération technique [française a tenté] d'obstruer la voie

de succès à Georges Niangoran-Bouah²⁰. » Kotchy explique que l'ordre néo-colonial a tenté de retarder ou d'arrêter le processus d'africanisation du personnel, des programmes et des activités de recherche que des chercheurs tels que Niangoran-Bouah ont essayé d'introduire.

« Il faut situer les problèmes que nous avions avec la France par l'intermédiaire de l'ambassadeur Raphaël-Leygues [...] – le deuxième ambassadeur, mais il se comportait comme un véritable Président de la République. [...] Toutes nos activités culturelles étaient surveillées et au besoin ils essay[ai]ent de nous combattre mais nous étions déterminés [...]. Quand j'ai créé le GRTO [Groupe de recherche sur la tradition orale] c'était mal vu et ensuite nous [nous] sommes déterminés avec monsieur Dailly, surtout Dailly et Wondji, à mettre sur pied un Institut de littérature et esthétique négro-africaine. Parce que toutes nos créations [étaient] supervisées par la France donc [...] puisque c'était moi qui avais pris l'initiative, comme j'avais une mauvaise presse, anti-française, alors que c'était faux puisque [...] si nous nous fais[io]ns enseigner nos langues, cela [allait] permettre d'accélérer l'enseignement du français. Mais ce n'était pas compris comme ça. Donc Raphaël-Leygues surtout systématiquement nous combattait et [...] après le premier colloque, il faisait tout pour que le président Houphouët nous vide, Monsieur Dailly et moi²¹. »

Dans la citation ci-dessus, Kotchy évoque la situation de la fin des années 1960 à l'université d'Abidjan, alors que Christophe Dailly, Bernard Zadi Zaourou et lui-même étaient rentrés de France pour rejoindre le département de Littérature moderne. Avec Christophe Wondji au département d'Histoire, Memel-Foté et Niangoran-Bouah au département d'Anthropologie, ils œuvrèrent résolument à l'africanisation de l'université. En ce qui concerne les programmes de cours, la question de l'enseignement des « langues nationales » n'a pas été résolue, même si des progrès ont été enregistrés, non sans efforts d'ailleurs. Au département de Littérature moderne par exemple, de nouveaux cours comme ceux sur la « Littérature africaine », la « Civilisation africaine » et les « Traditions orales » ont été introduits²². Mais l'africanisation des programmes

15. Voir K. Arnaut et J. Blommaert, « Chthonic science: Georges Niangoran-Bouah and the anthropology of belonging in Côte d'Ivoire », manuscrit non publié, 2008.

16. C. Wondji, « Pour la production d'un discours scientifique en Afrique », *Ivoire Dimanche*, 16 mars 1980, p. 25.

17. L'AEECIF faisait partie de l'Union générale des étudiants de Côte d'Ivoire (Ugéci) qui elle-même était liée à la Fédération des étudiants africains noirs en France (Féanf), de tendance révolutionnaire, anticoloniale et panafricaine.

18. H. Memel-Foté est mort le 11 mai 2008 à l'âge de 78 ans, six ans après Niangoran-Bouah.

19. Entretien avec Barthélémy Kotchy, Abidjan, 19 août 2005.

20. H. Memel-Foté, « Hommage à Georges Niangoran-Bouah », *Revue ivoirienne d'anthropologie et de sociologie*, Kasa Bya Kasa, Université d'Abidjan, vol. 4, 2003, p. 9.

21. Entretien avec Barthélémy Kotchy, Abidjan, 19 août 2005.

22. A. Koné et R. Poynter, « Teaching Francophone literature: remarks from two continents », *Yale French Studies*, vol. 103, 2003, p. 65.

nécessitait des données, le développement d'activités de recherches aussi bien que des structures organisationnelles pour les accueillir. À l'image de l'IES, deux nouveaux instituts furent créés au début des années 1970, qui ont participé de manière substantielle à l'africanisation des sciences humaines : l'Institut de littérature et esthétique négro-africaine (Ilena) et l'Institut d'histoire, d'art et d'archéologie (IHAA). Un autre instrument de taille dans le processus d'africanisation a été les débats organisés entre pairs et les conférences internationales. Les conférences d'Abidjan (1970) et de Yaoundé (1973) ont été particulièrement importantes et ont contribué au débat postnégritude sur la nature de la littérature africaine (orale) et sur d'autres genres de performance, autant que sur des questions théoriques et méthodologiques en rapport avec celles-ci²³. Parce qu'elles permettaient la socialisation transnationale dans les communautés intellectuelles subversives dès le lendemain des troubles de 1968 et parce qu'elles menaçaient spécifiquement l'hégémonie culturelle et intellectuelle française, ces conférences ont été mal vues et, selon Kotchy, ont été la cause directe du licenciement et du renvoi en France d'un certain nombre de professeurs français, comme Lylian Kesteloot par exemple.

En dehors de la drummologie, Niangoran-Bouah a peu participé aux débats théoriques de son époque. Mais d'autres choses le séparaient de ses collègues anticolonialistes : il a aussi été peu impliqué dans la formation idéologique dans laquelle bien des professeurs et des étudiants se sont engagés. Cette formation s'est déroulée majoritairement dans un réseau de petits groupes clandestins, souvent appelés « cellules », mais également dans nombre d'activités parascientifiques – ce que Kotchy a décrit plus haut, peut-être non sans ironie, comme des « activités culturelles ». Un des sites emblématiques de ces activités a été le Club des jeunes chercheurs (CJC) que Kotchy a créé à la fin des années 1960. Aux alentours de 1972, quand l'étude des « traditions orales » a été introduite dans les programmes de cours et a nécessité des recherches de terrain, le CJC est devenu le Groupe de recherche sur la tradition orale (GRTO) sous la direction de Zadi Zaourou²⁴. Plus encore qu'aucun autre centre de recherche ou d'organisation culturelle, le GRTO s'est transformé en un site d'activité universitaire d'opposition, particulièrement en raison de son statut autonome et parce qu'il était physiquement détaché du campus de l'université. Un des pères fondateurs et patron actuel du GRTO, le professeur et auteur Bernard Zadi Zaourou explique ainsi comment le GRTO fonctionnait comme site de « résistance » culturelle, intellectuelle et politique :

« Là-bas, nous avons mis en place bien sûr l'institut de recherche [le GRTO], l'institut de formation des étudiants et tout ça, mais la formation des étudiants, c'était une formation intellectuelle, de recherche et tout ça. Mais en même temps, une formation semi-clandestine de diffusion des idées nouvelles de gauche. Et là encore, c'est là que nous avons installé

en même temps le siège de la cellule fondamentale, c'est-à-dire l'aile politique. Et la cellule à partir de laquelle sont nés le FPI [Front populaire ivoirien, parti d'opposition dont est issu Laurent Gbagbo], l'USD [Union des socio-démocrates] et tout ça. Ce sont certains partis de gauche²⁵. »

Plus loin dans le même entretien, Zadi Zaourou fait le lien entre l'opposition clandestine des années 1970 – du genre « structures cellulaires » dont parle Appadurai – et l'opposition politique ouverte du début des années 1990²⁶. Il explique, par exemple, qu'alors que le GRTO avait servi de refuge pour les militants du Syndicat national de la recherche et de l'enseignement supérieur (Synares) avant l'avènement du multipartisme de 1990, il était devenu, après cette date, un centre d'appui et de commandement pour les militants du syndicat étudiant, la Fesci²⁷. Si Niangoran-Bouah n'a pas participé pleinement avant 1990 aux structures d'opposition – même s'il était membre du Synares –, il n'a pas rejoint non plus, après l'introduction du multipartisme, les partis de gauche dans lesquels ses anciens collègues opposants à Houphouët-Boigny jouaient un rôle souvent prépondérant : Memel-Fotê et Kotchy dans le FPI de l'actuel président Gbagbo, ou Zadi Zaourou à l'USD.

Comme indiqué plus haut, l'absence de Niangoran-Bouah des sites d'opposition théorique et idéologique peut expliquer que les anti-Houphouëtistes ne l'aient guère apprécié, comme on l'a vu dans le débat sur la drummologie. Néanmoins, aucun de ses opposants dans ce débat ne refuserait de lui accorder une place dans la topographie du monde universitaire d'opposition. Cette place, comme je tenterai de le démontrer, est moins à la périphérie qu'au centre. Pour juger avec nuance la position de Niangoran-Bouah, il ne suffit pas de considérer les sites et les lieux mais également les mouvements et les liens. En se concentrant sur l'infrastructure des « cellules » et des sites aux multiples strates tels que le GRTO, qui combinaient des activités de documentation et

23. B. Kotchy, « Discours inaugural », *Actes du Colloque sur le théâtre négro-africain*, Abidjan, 1970, Paris, Présence africaine, 1971, p. 9-12 ; K. Arnaut, *Performing Displacements...*, *op. cit.*, p. 226-227.

24. H. N'Gbesso, « Itinéraire du groupe de recherche sur la tradition orale (GRTO) », *Notre Librairie*, n° 86, 1987, p. 114-115. Entretiens à Abidjan avec Zadi Zaourou, 11 juin 2007, et Barthélémy Kotchy, 17 août 2005 et 7 juin 2007.

25. Entretien avec Zadi Zaourou, Abidjan, 11 juin 2007.

26. A. Appadurai, *Fear Of Small Numbers: an Essay on the Geography of Anger*, Durham, Duke University Press, 2006, p. 25.

27. Zadi Zaourou se souvient que lorsque Soro Guillaume, ancien leader de la Fesci et actuel Premier ministre, a rendu visite le 31 mai au GRTO pour officialiser sa transformation en Centre national de recherche sur la tradition orale (CNRTO), ce dernier s'est souvenu que le GRTO lui avait plusieurs fois sauvé la vie. Zadi Zaourou ne nie pas que cela ait pu pousser le Premier ministre à trouver les fonds nécessaires à la réhabilitation du GRTO. Entretien avec Zadi Zaourou, Abidjan, 11 juin 2007.

de débats théoriques, on pourrait qualifier la position de Niangoran-Bouah de marginale. Toutefois, si l'on analyse la géographie de la résistance en termes de mouvement, il retrouve une position plus centrale. C'est alors qu'on se rend compte que ses collègues ont complété dans les registres de la théorisation et de la mobilisation idéologique le mouvement vers « le bas » que Niangoran-Bouah avait initié dans le secteur de la documentation. On commence ainsi à percevoir les fondements de l'appréciation de ses compagnons de route « marxistes » quant à sa contribution à la décolonisation du monde universitaire ivoirien.

Interrogé sur ce point, Kotchy répond sans hésiter que Niangoran-Bouah a largement œuvré aux aspects concrets et pratiques de l'africanisation du monde universitaire et de l'anthropologie à l'IES²⁸. Pour Niangoran-Bouah, cela signifiait amasser un savoir encyclopédique de la culture ivoirienne et africaine, qui impressionnait de nombreux collègues, étudiants et connaissances²⁹. En plus de parler de ces formes culturelles, il les a introduites dans les rituels de la vie universitaire en portant lui-même le pagne « traditionnel » lors d'occasions solennelles ou de libations à l'ouverture des soutenances de thèse³⁰. Plus important, Niangoran-Bouah a joué un rôle clé en montrant autant à ses collègues qu'à ses étudiants le chemin du village et en les exposant aux réalités culturelles quotidiennes. L'anthropologie qu'il a enseignée était soutenue par des recherches de terrain fréquentes et par des descriptions ethnographiques de sauvegarde³¹. Cette entreprise documentaire impliquait d'aller au village pour y apprendre – et non pas pour y enseigner – et donc effectuer un retour qui constituait la base de l'africanisation de la recherche et de l'université. Kotchy le reconnaît en se souvenant qu'il a invité à Abidjan, pour une conférence sur le théâtre en 1970, un conteur « traditionnel » villageois que Memel-Fotê lui avait présenté. Selon Zadi Zaourou, c'est précisément du rapprochement entre le chercheur citadin et l'expert villageois qu'il s'agissait lorsqu'il a été décidé d'installer le GRTO hors du campus de Cocody³² : peu après sa création, le groupe a en effet été établi à Blokosso, une partie plutôt isolée de Cocody bordant la lagune où vit la population autochtone ébrié de la région d'Abidjan, parce que le campus n'était pas suffisamment accessible aux « maîtres de la tradition orale ». Après tout, dit encore Zadi Zaourou, « nous sommes leurs disciples, nous les lettrés ». Aussi le GRTO au « village » devait faciliter l'échange pédagogique, car « c'est quand même les paysans qui ont créé notre littérature, nos arts et tout ça³³ ».

Pour conclure cette partie sur la topographie de l'opposition universitaire, cet intérêt pour le terrain et pour le « retour pédagogique au village » que Niangoran-Bouah a déclenché doit être replacé dans une plus large constellation de mouvements. Dans l'ensemble, je pense que l'on peut distinguer

des mouvements entre trois zones parallèles/imbriquées : public-secret, centre-périphérie et ville-village. Les mouvements globaux de ces zones sont : « l'entrée en clandestinité » et « le retour à l'indigène » (y compris la « descente sur le terrain »), qui forment ensemble le « retour aux racines ».

En général, le « retour aux racines » vise à construire des capacités à la base ou, comme Bamba Moriféré, ancien intellectuel d'opposition aussi, le dit : « être là où sont les gens³⁴ ». « Entrer en clandestinité », c'est créer le temps et l'espace pour une prise de conscience populaire et pour la préparation d'un mouvement de masse permettant éventuellement un changement de régime. Historiquement, le mouvement vers la clandestinité a eu lieu après ce qu'il convient d'appeler « les faux complots » : une série de prétendues conspirations contre l'État qui, entre 1961 et 1963, ont entraîné l'emprisonnement de centaines de personnes (parmi lesquelles nombre de jeunes intellectuels) et pour certains la torture et la mort³⁵. Pour de nombreux universitaires anticolonialistes, il s'agissait à la fois d'une parodie de justice et d'une expérience personnelle profondément traumatisante. L'oncle de Kotchy, Ernest Boka, président de la Cour d'appel, a été tué en prison (et sa mort déguisée en suicide), Zadi Zaourou et son père ont été emprisonnés quelque temps, tandis que Memel-Fotê et Niangoran-Bouah ont été assignés à résidence en 1963. Ainsi, explique Zadi Zaourou,

« Aux alentours de 1969, quand je rencontrai Laurent Gbagbo en France où nous étions tous les deux étudiants, nous avons compris que tout combat politique [de front ou au sein de partis politiques clandestins] serait victime de la répression impitoyable d'Houphouët. À la place, nous avons décidé de faire partie de la société civile et d'y mener notre combat³⁶. »

28. Entretien avec Barthélémy Kotchy, Abidjan, 19 août 2005.

29. Entretien avec Kouamé N'Guessan, Abidjan, 16 août 2005.

30. Dans « Hommage... », art. cit., p. 10, H. Memel-Fotê explique que cet aspect de l'africanisation de la vie universitaire était également mal vu des autorités françaises. Le souvenir de ces libations nous a été fourni par le Dr. Gadou Dakoury lors d'un entretien à Abidjan en mai 2007.

31. Dans *The Writer and the World*, Londres, Picador, 2002, V. S. Naipaul fait état d'une rencontre avec Niangoran-Bouah. Celui-ci annonçant qu'il était sur le point de quitter le village avec trente de ses étudiants pour aller à une fête de récolte des ignames (cérémonie répandue parmi les Akan de Côte d'Ivoire), Naipaul rapporte la conversation suivante : « Je dis en blaguant, "Ainsi, tu es souvent sur le terrain ?" Il partit de son rire de chef. "Toujours, toujours". »

32. Entretien avec Zadi Zaourou, Abidjan, 11 juin 2007.

33. *Ibid.*

34. Entretien avec Bamba Moriféré, Paris, 25 août 2003.

35. L'œuvre emblématique sur cet épisode reste S. Diarra, *Les faux complots d'Houphouët-Boigny : fracture dans le destin d'une nation*, Paris, Karthala, 1997 ; la source ivoirienne la plus ancienne est L. Gbagbo, *Côte d'Ivoire, pour une alternative démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1983.

36. Entretien avec Zadi Zaourou, Abidjan, 24 septembre 2003.

« Le retour à l'indigène » était le pendant intellectuel ou scientifique de « l'entrée en clandestinité », dans la mesure où les chercheurs ont tenté de bâtir la capacité culturelle depuis la base et de la convertir en capital scientifique pour les universitaires nationaux afin qu'ils acquièrent une place dans la science universelle. Dans la catégorie du « retour à l'indigène », on peut dresser la liste d'une série de mouvements dans l'africanisation de l'université ivoirienne. De manière la plus élémentaire, il y a eu le retour de France après l'obtention du doctorat. Pour chacun de ces professeurs « nationalistes », ce retour était spectaculaire, parfois d'ailleurs objet d'un spectacle, et n'allait jamais de soi. Kotchy abandonna ainsi son poste d'enseignant à Toulouse en 1969. Selon lui, c'est la femme d'Emmanuel Terray qui l'a incité à quitter la France néo-coloniale et à rentrer dans son pays natal³⁷. À son tour, Kotchy a supplié Zadi Zaourou de quitter Strasbourg avant la fin de ses études (qu'il a reprises plus tard). Dans le cas également de Dailly et Niangoran-Bouah, un couple comme celui des Terray a préparé le terrain pour qu'ils rentrent et prennent part à l'africanisation et à l'action révolutionnaire. Le processus d'africanisation a transformé l'université en un passage vers des territoires encore « plus » autochtones, vers l'arrière-pays rural du campus – encore qu'il ne dépassât pas Blokosso. C'est là que se trouvait l'héritage culturel africain avec lequel l'ethnographe Niangoran-Bouah, en tant que chercheur de terrain, était si familier et qu'il révélait à ses étudiants et ses collègues. Pour Niangoran-Bouah, ce déplacement a été une étape essentielle dans l'incursion du savoir africain dans le monde universitaire en particulier et dans la science universelle en général. Dans l'introduction de son œuvre maîtresse sur la drummologie, il explique comment la préférence nationale en matière de science est une condition requise pour l'affirmation de l'Afrique :

« Pour nous, la référence à l'étranger ne s'avère nécessaire que dans la mesure où elle devient impérative, c'est-à-dire quand de pareils textes n'existent pas dans le patrimoine culturel national : consommer ivoirien est un témoignage de réel développement et utiliser des textes de penseurs africains illettrés dans un document universitaire demeure un des moyens efficaces de réhabiliter l'Afrique à l'université, c'est-à-dire à la source³⁸. »

Nous avons jusqu'à présent suivi le mouvement depuis l'université (française et nationale) « vers le bas ». À présent, nous poursuivons la reconstruction historique du monde universitaire anticolonialiste en examinant le mouvement inverse, l'université agissant comme relais entre le savoir local, les expressions culturelles « nationales » ou « africaines », et des niveaux plus internationaux ou « universels ».

**LA RÉSISTANCE CULTURELLE, LA RÉHABILITATION
DE LA TRADITION ET LE PROJET DE L'IVOIRITÉ**

Dans son analyse marquante et influente du nativisme en Afrique, Mbembe souligne que l'anti-impérialisme ancien s'est muté en une autochtonie exclusive dotée d'une nouvelle vigueur. Il affirme ainsi :

« Le mouvement le plus significatif, en ce début de siècle, est sans doute l'esquisse de jonction entre le vieil imaginaire de la "révolution" et des "luttres de libération nationale", les vieilles thématiques anti-impérialistes et les thèses nativistes. Sous les oripeaux du lexique international (démocratie, mouvements sociaux, société civile), ces imaginaires se combinent désormais pour s'opposer à la mondialisation, pour réactualiser les métaphysiques de la différence, réenchâter la tradition et revivifier l'utopie d'une Afrique coupée du monde et désoccidentalisée³⁹. »

Comme on l'a dit plus haut, le passage du « marxisme » au « nativisme » est présenté par Mbembe sous la forme d'une histoire des idées. Ce qui fait défaut, c'est une attention aux univers sociaux de l'intelligentsia au sein desquels ces transformations ont eu lieu autant qu'au « travail sémiologique et épistémique associé aux formes culturelles et processus du nationalisme⁴⁰ ». Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, la contribution universitaire à l'autochtonie n'a pas été uniquement académique mais elle a inclus la formation « idéologique » et les activités para-universitaires. C'est à cela que Jules-Rosette fait référence, entre autres, quand en réaction à Mbembe, elle déplore qu'il « ne contribue que peu à la discussion sur les espaces créatifs ouverts par la résistance culturelle⁴¹ ». L'une des raisons de cette négligence serait que Mbembe dissocie cette « résistance culturelle » des premières manifestations post-indépendance de « l'anti-impérialisme » et la voit plus à l'œuvre dans les projets actuels et nativistes de « réenchâterment de la tradition »⁴². Le cas de Niangoran-Bouah confirme qu'il s'agit là d'une erreur. On verra ici qu'au sein de l'infrastructure de l'opposition universitaire depuis le début des années 1970, les projets culturels ont accompagné le combat anti-impérialiste et l'africanisation du monde universitaire. Par ailleurs, une brève analyse des projets culturels

37. Entretien avec Barthélémy Kotchy, Abidjan, 17 août 2005.

38. G. Niangoran-Bouah, *Introduction à la drumologie*, op. cit., p. 24.

39. A. Mbembe, « À propos des écritures... », art. cit. p. 36.

40. D. Boyer et C. Lomnitz, « Intellectuals and nationalism... », art. cit., p. 114.

41. B. Jules-Rosette, « Afro-pessimism's many guises », *Public Culture*, vol. 14, n° 3, p. 603.

42. A. Mbembe, « À propos des écritures... », art. cit., p. 37.

conduit à suggérer qu'ils envisagent la modernisation ou la promotion (au sens de *upscaling*) plutôt que « l'enchantement » de la tradition. Pris ensemble, ces deux résultats permettent de proposer une analyse alternative de l'autochtonie qui tienne compte de la nature multiplexe du nativisme contemporain au sein d'une économie morale d'échelle (*moral economy of scale*).

Jusqu'ici, nous avons situé Niangoran-Bouah en contraste avec un groupe d'intellectuels « marxistes » comprenant Memel-Fotê, Kotchy et Gbagbo. Niangoran-Bouah n'a pas pour autant été un marginal. Depuis le début des années 1970, il s'est trouvé en compagnie d'un nombre d'autres intellectuels anti-Houphouëtistes qu'on pourrait définir comme nationalistes et culturalistes et qui ont lancé des projets originaux pour l'africanisation de la vie culturelle et intellectuelle de Côte d'Ivoire⁴³. La contribution de ces « culturalistes » bénéficie de peu d'attention dans la plus grande partie de la littérature sur l'autochtonie et l'ethnonationalisme dans le pays, en dépit de leur apport et de leur impact sur la montée de l'autochtonie sous Bédié et sur sa reformulation sous Gbagbo⁴⁴. Ceci s'explique peut-être par le fait que, à l'exception de Zadi Zaourou, la plupart des culturalistes – et Niangoran-Bouah en particulier – ont travaillé presque exclusivement dans le registre d'action universitaire ou culturelle – aussi politisée qu'elle ait pu être –, et n'ont pas pris part aux combats des partis politiques des années 1990. C'est en tant que scientifiques qu'ils ont contribué au discours et à l'action sur l'autochtonie dans les années 1990, surtout parce que dans ces années, sous Bédié (1993-1999), ils ont quitté progressivement l'opposition pour occuper des postes importants dans le gouvernement et l'administration.

Une des illustrations les plus parlantes de ce nouveau nativisme dont Mbembe parle est le projet d'ivoirité lancé par le président Bédié après la mort d'Houphouët-Boigny et qu'il a formulé avec l'aide de « culturalistes » dont certains ont trouvé place au gouvernement ou dans la haute fonction publique, ou se sont engagés en produisant des écrits militants.

Ainsi, en 1994, dans la première année du régime de Bédié, le dramaturge Niangoran Porquet a publié une saga poétique en deux parties, *Masquairides – Balanfonides* qui est un manifeste lyrique du projet d'ivoirité⁴⁵. Dans *Masquairides*, le personnage central, Seu Gueu, est un autochtone du sud de la Côte d'Ivoire engagé dans la bataille entre les « premiers habitants » et les « nouveaux conquérants » qui sont identifiés plus loin comme des « étrangers ». Il les présente comme étant de plus en plus nombreux à venir s'installer et comme « les serveurs de l'impérialisme [et] les esclaves du néocolonialisme ». Cette imagerie apocalyptique est moins apparente dans la seconde partie, *Balanfonides*, qui présente Tiéba Kambeleba – un nom composite en langue dyula signifiant « grand homme, important, séduisant ». Cette soi-disant idole du nord

est située dans un espace de voyage et de migration, des villes du nord telles Bondoukou (en Côte d'Ivoire) et Ouagadougou (au Burkina Faso), et associée à une autre espèce de combat : la lutte pour obtenir le poste de « gouverneur ». *Balanfonides* évoque ainsi la candidature aux élections présidentielles d'Alassane Ouattara, le principal opposant de Bédié à l'époque. Dans la confrontation violente qui suit, Seu Gueu – Bédié ? – reçoit l'aide de ses ancêtres qui lui montrent la solution et lui conseillent le « retour sur le socle de l'ivoirité culturelle⁴⁶ ».

Un des aspects les plus marquants du discours poétique de l'ivoirité de Niangoran Porquet, hormis le recyclage de la vieille rhétorique anti-impérialiste, tient à l'usage qu'il fait de la terminologie de ses propres travaux « culturalistes » des années 1970. À l'époque, dans *Griotique*, il visait à l'africanisation des différents genres de production littéraire : les pièces de théâtre deviennent des *griodrames*, la poésie une *griopoésie*, et les œuvres plus prosaïques sont qualifiées de *griotoriques*⁴⁷. Dans cette terminologie, Niangoran Porquet présente *Masquairides* – *Balanfonides* comme une pièce de *griotorique*. Par ailleurs, il fait référence aux « Masques et Balafons », le nom d'une compagnie de théâtre que Niangoran Porquet avait cofondée avec Aboubacar Touré à l'université d'Abidjan au début des années 1970⁴⁸. Il s'agissait de construire un nouvel héritage culturel national comprenant des éléments du Sud (les « masques ») et du Nord (les « balafons »). En 1994, Touré et Niangoran Porquet s'étaient déjà séparés, et *Masquairides* – *Balanfonides* n'était plus un projet d'unité culturelle nationale basée sur une alliance nord-sud, mais au contraire sur une violente confrontation entre le « Nord » et le « Sud », entre « allochtones » et « autochtones ».

Les projets artistiques-universitaires de Niangoran Porquet balaient largement l'histoire ivoirienne postcoloniale, de la construction de la nation inclusive des années 1960-1970 jusqu'aux machinations exclusivistes du courant

43. K. Arnaut, *Performing Displacements...*, *op. cit.*

44. J.-P. Dozon, « La Côte d'Ivoire entre démocratie... », art. cit. ; R. Banégas, « Côte d'Ivoire : patriotism... », art. cit. ; J.-F. Bayart, « La seconde indépendance de la Côte d'Ivoire : Gbagbo et les nouveaux nationalistes », *Le Nouvel Observateur*, n° 1996, 6 février 2003 ; R. Marshall-Fratani, « The war of "who is who" : autochthony, nationalism, and citizenship in the Ivoirian crisis », *African Studies Review*, vol. 49, n° 2, 2006, p. 9-43.

45. D. Niangoran Porquet, *Masquairides – Balanfonides (Griotorique)*, Abidjan, Le Qualitorium, 1994. Dans certaines de ses publications, la première partie du nom de Niangoran Porquet s'épelle avec un « h » à la fin : Niangoranh Porquet.

46. Citations de D. Niangoran Porquet, *Masquairides...*, *op. cit.*, respectivement p. 35, 52, 29 et 39.

47. A. Koné, « La griotique de Niangoran Porquet », *Notre Librairie*, n° 86, 1987, p. 90-91.

48. B. Gnaoulé-Oupoh, *La Littérature ivoirienne*, Paris, Karthala-Ceda, 2000, p. 152.

des années 1990. Niangoran Porquet est aussi emblématique des autres « culturalistes » comme Niangoran-Bouah dans son usage du néologisme. La morphosyntaxe particulière de termes tels que « drummologie » et « griotique » véhicule la nature ambiguë de ces projets qui cherchent à contre-carrer le savoir occidental « en créant un nouveau objet d'enquête "autochtone" » tel que « drum/tambour » ou « griot ». D'un autre côté, le choix de suffixes comme -ologie et -ique « relie à l'univers de dénomination connu des disciplines scientifiques ⁴⁹ ». L'essentiel ici est la recherche d'une émancipation de la pratique culturelle ivoirienne (ou africaine) à travers une sorte de théorisation ou abstraction.

On trouve également cet élément de promotion théorique dans d'autres programmes culturalistes tels que le Didiga de Zadi Zaourou et le Bossonisme de Jean-Marie Adiaffi. Avec le Bossonisme, l'écrivain-philosophe Jean-Marie Adé Adiaffi (1941-1999) tente de remédier à l'aliénation religieuse et la méconnaissance coloniale des formes africaines de spiritualité. Il propose ainsi l'étude (« une théologie ») et la pratique de la religion africaine basée sur ses propres prémisses « animistes » représentées par *bosson*, le terme twi (akan) pour « esprit ». Le Bossonisme est censé remédier au choix cornélien qui s'impose aux Africains entre retour à une tradition religieuse dépassée et aliénation dans un christianisme hégémonique ⁵⁰. Le Bossonisme partage cette aspiration contre-hégémonique avec le projet Didiga de Bernard Zadi Zaourou (1938-...), qui tente de réinvestir le domaine de la performance théâtrale occupé par l'Occident. Dans sa première présentation, en 1981, Zadi Zaourou assemble ses découvertes théoriques à propos des genres africains de performance et les données qu'il a récoltées sur le terrain sur le Didiga – un genre de performance initiatique au pays bété ⁵¹. Dans la tentative de revalorisation du Didiga traditionnel, Zadi Zaourou introduit diverses « voix » – « discours poétiques, danses figuratives, instruments parlants et les langues secrètes » – et les intègre dans une nouvelle langue performative ⁵².

Cette brève présentation des projets artistiques-universitaires des « culturalistes » illustre clairement le type de résistance culturelle que Niangoran-Bouah et ses collègues ont essayé d'insuffler dans la vie intellectuelle et culturelle de leur pays du début des années 1970 à la fin des années 1990. Depuis sa réorientation « vers le bas » à la fin des années 1960, la lutte anti-impérialiste, anti(néo)colonialiste, et souvent anti-Houphouëtiste a donc eu une dimension culturelle importante. Cette dernière consistait à remodeler – plutôt qu'à réenchâter – la tradition pour la rendre accessible et lui trouver une nouvelle pertinence dans le monde postcolonial émergent.

On a vu ici comment le mouvement global « vers là-bas » – vers les « gens » à la fois comme subalternes et autochtones – était complété par un mouvement

vers des zones plus étendues qui cherchait avant tout la reconnaissance des traditions locales ou ethniques comme exemples d'héritage culturel national. Mais les « culturalistes » avaient également des aspirations plus internationales. Niangoran-Bouah a ainsi assisté à l'entrée de la langue des tambours dans le monde au sens large, en passant par les portes de l'université, tandis qu'avec le Bossonisme, Adiaffi a lancé une initiative contre-hégémonique dans l'espace des religions du monde. Ces ambitions, aussi irréalistes qu'elles aient pu paraître, ont trouvé une audience quand, après la mort du cosmopolite Houphouët-Boigny, un Bédié plus « nationaliste » (1993-1999) est arrivé au pouvoir.

Dès les premiers jours de son régime, Henri Konan Bédié a trouvé chez Niangoran-Bouah et ses collègues « culturalistes » des partisans⁵³. Bernard Zadi Zaourou a rejoint le gouvernement en tant que ministre de la Culture, et dans son ministère le bossoniste Jean-Marie Adiaffi a été nommé chef du département des Affaires religieuses. Comme nous l'avons vu plus haut, en 1994, le « grioticien » Niangoran Porquet a transformé son projet culturaliste des « Masques et Balafons » en *Masquairides-Balanfonides* – un manifeste qui a non seulement introduit le terme d'« ivoirité », mais aussi lui a donné son ton autochtone exclusiviste. Niangoran-Bouah a alors travaillé aux côtés de Jean-Marie Adiaffi au développement de ces idées, cofondé la Cellule universitaire de recherche et de diffusion des idées du président Henri Konan Bédié (Curdiphe), et contribué à la parution d'un ouvrage collectif sur l'ivoirité⁵⁴.

49. K. Arnaut et J. Blommaert, « Chthonic science... », doc. cit.

50. Voir V. Duchesne, « Le Bossonisme. Ou comment être "moderne et de religion africaine" », *Présence africaine*, n° 161-162, 2000, p. 299-314; J. Riesz et al., « Entretien avec Jean-Marie Adiaffi (Côte d'Ivoire) », *Bayreuth African Studies Series*, vol. 8, 1986, p. 29-48. Également dans son travail littéraire, Adiaffi thématise fortement l'aliénation ainsi que l'idée que les Africains doivent réaffirmer leur « culture traditionnelle » comme une réponse contre-hégémonique; voir J.-M. Adiaffi, « Les maîtres de la parole », *Magazine littéraire*, n° 195, 1983, p. 19-22.

51. B. Zadi Zaourou, *La Guerre des femmes*, suivi de *La Termitière*, Abidjan, Nouvelles éditions ivoiriennes et Neter, 2001, p. 7.

52. M.-J. Hourantier, « La parole poétique de Didiga de Zadi Zaourou », *Notre Librairie*, n° 86, 1987, p. 85; B. Gnaoulé-Oupoh, *La Littérature ivoirienne*, op. cit., p. 162.

53. La réhabilitation publique de Niangoran-Bouah a débuté quasi immédiatement après la mort de Houphouët-Boigny, le 7 décembre 1993. Le 21 décembre 1993, Niangoran-Bouah était l'invité spécial du journal *Fraternité Matin*, alors contrôlé par l'État. Le principal article consacré à l'événement était titré « La drummologie est bel et bien une science », révoquant ainsi radicalement l'accusation maintes fois répétées dans le débat sur la drummologie au début des années 1980 qu'il lui manquait les ingrédients nécessaires pour être une science.

54. S. Touré (dir.), *L'Ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié*, Abidjan, Presses universitaires de Côte d'Ivoire, 1996; G. Niangoran-Bouah, « Les fondements socioculturels de l'ivoirité », in *L'Ivoirité ou l'esprit...*, op. cit., p. 39-51.

Par ailleurs, Niangoran-Bouah est devenu rédacteur en chef d'une nouvelle revue, *Racines. Revue culturelle africaine*⁵⁵. C'est dans ce contexte que Niangoran-Bouah a publié son dernier projet culturaliste, bâti sur un corpus de monolithes figuratifs de la région de Wan, au centre de la Côte d'Ivoire⁵⁶. Le livre présente des images de ces monolithes, avec des extraits juxtaposés de poèmes, de proverbes ivoiriens et de témoignages oraux. Ces derniers ne sont pas soumis à la comparaison ou à l'examen et encore moins confrontés aux résultats d'une recherche archéologique digne de ce nom⁵⁷. Pris dans leur ensemble, les mots et objets du livre apparaissent comme des fragments d'un héritage national qui, grâce à cette publication, sont conservés. Cette combinaison d'archéologie et d'« ethnographie de secours » efface l'intervention méthodologique du scientifique et est totalement conçue pour donner la parole au peuple et à ses aïeux. Tout à fait dans l'esprit de l'ivoirité, il y a deux types de paroles : les témoignages sont divisés en ceux des « allochtones » et ceux des « autochtones ».

De leurs projets des années 1970 et 1980 aux idées et positions qu'ils ont défendues sous Bédié, les culturalistes ont fait preuve d'une persistance remarquable. Ils ont mis à jour et reformulé leurs principes pendant plus de vingt ans, jusqu'à les faire cohabiter avec l'idéologie de l'ivoirité. Ceci empêche de les considérer comme de simples idéologues et non comme des érudits et des chercheurs, et d'interpréter leur action dans les termes tranchés d'une simple « instrumentalisation de la science ». Cela ne rend bien entendu pas l'ivoirité moins divisionniste ou exclusiviste.

Au premier abord, les projets culturalistes en général et *a fortiori* ceux qui ont été (re)formulés sous l'égide de l'ivoirité illustrent l'analyse que fait Banégas de l'autochtonie des universitaires ; ces derniers, dit-il, inventent « des épistémologies afrocentristes qui font du nativisme une condition de la connaissance et de la légitimité scientifiques⁵⁸ ». Cette affirmation rejoint largement ce que dit Mbembe à propos de l'afrocentricité marxiste, estimant qu'elle poursuit « le rêve fou d'un monde sans autrui⁵⁹ ». Dès lors, selon Banégas, les Africains ont le choix entre l'identité exclusiviste et une africanité qui fasse entièrement partie du monde et de la politique universelle⁶⁰. Dans une affirmation passée malheureusement trop souvent inaperçue, Mbembe explique que « dans la prose de l'autochtonie vient s'épuiser la capacité d'en finir avec la condition servile et de naître comme le sujet d'un monde⁶¹ ». Cette question, comme le présent article le soutient, était au centre de l'œuvre de Niangoran-Bouah. Pour Hountondji, elle demeure à ce jour cruciale : « Quelle est la place de l'Afrique dans un monde de production scientifique et technologique et dans les relations d'échanges internationales auxquelles ce monde est lié⁶² ? » En ce qui concerne Niangoran-Bouah, il semble juste de

dire que « c'est dans une géographie de frontières qui se consolident sans cesse au sein d'un monde où les interconnexions s'intensifient sans arrêt qu'il faut comprendre [...] les projets de « science chthonienne » [...] de Niangoran-Bouah comme la drummologie⁶³. » On peut donc en conclure que « quelque territorialisant et racialisant qu'ils puissent être, les gestes d'affirmation de Niangoran-Bouah visent également à la reconnaissance à l'interconnexion ».

En élargissant la question au « monde universitaire de l'autochtonie », nous comprenons à présent que le recentrage du savoir local et de l'héritage culturel national dans un monde en voie de décolonisation et de mondialisation, a été l'objet du travail de plusieurs générations d'universitaires ivoiriens. Ils sont ici désignés sous le terme d'« hommes de terrain » afin de mettre l'accent sur le fait qu'ils cherchent à se reconnecter avec le local et le national avant de pénétrer des sphères plus internationales et « universelles ». Comme le nativisme en général, il convient de comprendre l'autochtonie académique dans le cadre de l'économie morale d'échelle où se trouvent placés les universitaires ivoiriens. Ces derniers évaluent la « productivité » de leur capital scientifique, situé localement, dans des espaces toujours plus vastes des interactions globales, des connexions géoéconomiques et des relations de pouvoir académiques ■

Karel Arnaut
Université de Gand

Traduction de Nathalie Delaleeuwe

55. Niangoran-Bouah fit un discours d'introduction au colloque de l'association Racines le 2 août 1996, publié dans *Racines. Revue culturelle africaine*, n° 1, 1996, p. 15-16.

56. G. Niangoran-Bouah, *Le Trésor du Marahoué : sculptures lithiques de Gohitafla*, Abidjan, Université nationale de Côte d'Ivoire, Institut d'ethnosociologie, 1997.

57. Selon Victor Diabaté Tiegbe (12 août 2005) qui a réalisé la seule étude archéologique préliminaire sur les monolithes Wan en 1984, Niangoran-Bouah n'a jamais tenté d'utiliser les méthodes archéologiques adéquates telles que la datation au carbone 14.

58. R. Banégas, « Côte d'Ivoire : patriotism... », art. cit., p. 551.

59. A. Mbembe, « À propos des écritures... », art. cit. p. 25.

60. R. Banégas, « Côte d'Ivoire : patriotism... », art. cit.

61. A. Mbembe, « À propos des écritures... », art. cit. p. 35. Voir aussi son article « L'Afrique entre localisme et cosmopolitisme », *Esprit*, n° 288, 2002, p. 65-74.

62. P. Hountondji, « Cultures africaines et mondialisation : un appel à la résistance », *Alternatives Sud*, vol. 7, n° 3, 2000, p. 54.

63. Cette citation et la suivante proviennent de K. Arnaut et J. Blommaert, « Chthonic science... », doc. cit.